DO SONHO AO RITO: UMA ETNOGRAFIA

ADOLFO NEVES DE OLIVEIRA JÚNIOR
Pesquisador Associado Júnior
Universidade de Brasília

Imagine-se o leitor assistindo de primeira mão um ritual novo, uma cerimônia inédita de um povo indígena da Amazônia brasileira cuja vida social não lhe é, absolutamente, familiar. Imagine-se agora o leitor convidado por membros deste mesmo grupo — na verdade mais que convidado, gentilmente intimado — a explicar para seu próprio povo o sentido maior desta cerimônia. Não é preciso ser antropólogo para perceber a delicadeza da posição de tal expectador; no entanto, ela soa especialmente sensível aos antropólogos por força do *bias* característico da disciplina, orientada por uma percepção da realidade social marcada pelo traço indelével da tradição.

Pois é isso precisamente o que faz Laura Graham em seu livro *Performing Dreams**. Fruto de um trabalho de campo realizado ao longo de um período de dez anos (1981 a 1991) com os Xavantes da aldeia de Pimentel Barbosa, Mato Grosso, este livro (originalmente uma tese de doutoramento) conta a estória da encenação ritualizada do sonho do velho chefe *Warodi* no qual este travava contato com os *hoimana?u?o*, categoria especial de Imortais masculinos descendentes dos criadores originais da sociedade xavante e dos próprios brancos[1]. Chamada a explicar a estes

* GRAHAM, Laura. 1995. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil.* Austin: University of Texas Press. 290 p.

1. Distintos dos *wadzapari?wa*, que habitam uma aldeia debaixo da serra que corre a leste da aldeia de Pimentel Barbosa. Esses vivem em um mundo que é em tudo semelhante ao mundo dos vivos, habitando uma aldeia que possui metades exógamas e grupos etários. Os *hoimana?u?o*, por sua vez, habitam no céu, sendo que apenas pessoas excepcionais, como

Anuário Antropológico/95
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

últimos, e a perpetuar em forma escrita esta *performance* ritual inédita, a autora realizou uma etnografia das formas expressivas xavantes enquanto fenômeno semiótico, revelando seu caráter fundamental enquanto promotora e reprodutora da continuidade cultural daquele povo indígena.

Alimentada por uma concepção lingüística em larga medida peirceana, a autora busca descrever os processos de criação de arcabouços interpretativos (*interpretive frameworks*) por meio da exposição a comportamentos expressivos significativos cotidianos — como o discurso político no *warã*, o conselho dos homens, e o *da-ño?re*, canção sonhada por um indivíduo e encenada pelo conjunto dos membros de seu grupo etário — que permitiram aos Xavantes atribuir sentido à encernação do sonho de *Warodi* enquanto ato expressivo destinado, segundo a autora, a perpetuar o ensinamento de que é através da manutenção e transmissão entre as gerações da própria prática narrativa tradicional, mais que de seu conteúdo manifesto, que os Xavantes recriam cotidianamente sua ligação com o passado de seus ancestrais e com uma 'xavantidade' que os mantêm, a eles tão envoltos hoje pela sociedade e pelos costumes dos 'brancos' que os rodeiam, eternamente Xavantes, idênticos aos primeiros criadores de quem são descendentes[2].

Buscando interpretar as *performances* expressivas xavantes com o instrumental da semiótica, a autora voltou sua atenção para a descrição e análise do que denomina *soundscape* (e que procurei traduzir livremente por 'paisagem sonora'), espécie de etnografia da vida sonora cotidiana da aldeia xavante, tanto ao longo do dia e das épocas do ano, quanto analiticamente do ponto de vista da sociedade como um todo, por meio da relação entre determinados comportamentos expressivos e o ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos xavantes. Com relação à etnografia da paisagem sonora

---

chefes e conselheiros, juntam-se a eles. Outra diferença significativa entre ambas categorias é que os *wadzapari?wa* são uma comunidade indistinta de não-indivíduos, formada continuamente à medida em que detalhes das vidas de xavantes mortos são mescladas a memórias semelhantes referentes a outros mortos; os *hoimana?u?o*, por sua vez, são lembrados individualmente (Graham 1995: 100-101; 223).

2. Na verdade, apenas os Xavantes de Pimentel Barbosa reivindicam-se descendentes diretos dos primeiros criadores, aqueles com os quais sonhou *Warodi*. A autora afirma mesmo que os Xavantes das outras aldeias não reivindicariam tal status, e que tal legitimação mítica seria um recurso utilizado pelos de Pimentel Barbosa levando sempre em consideração o contexto da relação com as outras aldeias xavante (1995: 29); no entanto, ela não desenvolve tal ponto.

concreta, a autora avança a tese de que as maneiras como os Xavantes produzem sons vocais em sua vida diária ao longo das estações, em ciclos sonoros, promovem uma continuidade acústica que se traduziria para eles em um senso de perpetuidade em sua vida social. Tal abordagem lhe permite, assim, contestar a conhecida tese de que os Jê do Brasil Central, diferentemente de outros grupos amazônicos cuja vida social encontra-se intensamente voltada para o 'outro mundo', o mundo sobrenatural cuja visão é procurada, por exemplo, através da ingestão de drogas alucinogênicas, seriam voltados para 'este mundo', o que seria expresso através de sua intensa preocupação com a vida cerimonial. Para Graham, os Xavantes são tão voltados para o 'outro mundo' quanto estes outros grupos indígenas; o que ocorre é que este mundo não é para ser *visto*, mas *ouvido*. Ele é o mundo dos ancestrais e dos seres míticos, a todo tempo presente na medida em que os Xavantes continuam a contar estórias e a cantar suas canções, ambas atividades cotidianas que recriam expressivamente o mundo tradicional. É nas suas narrativas míticas centradas nos atores (*agent-centered*), isto é, naquelas onde os Xavantes tradicionalmente representam-se como agindo sobre o mundo, e não recebendo sobre si a ação deste, que eles criam um padrão de ação sobre este mesmo mundo. É este modelo que os Xavantes, enfim, transportam para suas relações com a sociedade nacional, o que mostra a importância central das práticas narrativas tradicionais para a continuidade cultural da sociedade xavante.

Com relação ao que chamo aspecto analítico de sua etnografia da paisagem sonora xavante, Graham leva a descrição do comportamento social xavante até nível dos atos de fala, analisando os aspectos lingüísticos da comunicação entre afins a compartilhar a mesma residência. Ela mostra como seu comportamento verbal, marcado nos estágios iniciais da relação (isto é, durante os primeiros anos de união de um casal) por um tabu da fala caracterizado pelo uso de intermediários para a comunicação entre afins masculinos, altera-se com o passar do tempo e a integração do jovem marido na casa dos pais de sua esposa (o que ocorre no mais das vezes concomitantemente com sua ascenção à categoria etária dos homens maduros e, portanto, com o início de sua participação efetiva no *warã*), desaparecendo ostensivamente e permitindo que DH e WF passem a se comunicar sem uso

de intermediários[3]. No entanto, a autora mostra também como tal relação de evitação entranha-se no nível mesmo do discurso, uma vez que a conversa entre sogro e genro continua, ainda depois de o segundo ter atingido a maturidade, marcada por um conjunto especial de características gramaticais, expresso por marcadores de pessoa pré e pós-posicionais, usados para falar com (e sobre) afins e parentes particulares. Adultos maduros afins entre si codificam assim sua relação no micro-nível da estrutura gramatical, e não mais no macro-nível do comportamento explícito.

Há, segundo a autora, dois conjuntos de marcadores (chamados por ela *honoríficos*), usados por diferentes categorias sociais. Um deles é usado por homens iniciados e mulheres com filhos, que compartilham um conjunto de marcadores de pessoa para falar com (e sobre) a primeira e segunda gerações ascendentes de parentes e afins. O uso destas formas, portanto, demonstra o status adulto do falante, ao mesmo tempo em que deixa claro sua relação com aqueles de quem ou com quem se fala. O mesmo conjunto de marcadores é usado em referência ou endereçamento ao grupo de parentes da segunda geração descendente, bem como para falar sobre os ancestrais.

Deve-se notar aqui que, à exceção dos parentes e afins na primeira geração ascendente, as categorias correspondem àquelas cujos termos de referência não são caracterizados pela bissecção entre *waniwihã* e *wasire?wa*, 'nós' e 'eles', divisão quase onipresente na vida social xavante: os membros da segunda geração ascendente, bem como os ancestrais de maneira geral, são chamados pelo termo de referência *ĩ-rda*, ao passo que os da segunda geração descendente são tratados por *ĩ-nihúdu* (Maybury-Lewis 1974: 166; 215-17) Com relação à primeira geração ascendente, Graham afirma que o uso dos marcadores atenuaria a distinção entre parentes e afins, uma vez que pelo tratamento semelhante o falante demonstraria igual respeito por ambos.

Um segundo conjunto de marcadores de pessoa é usado para se referir e dirigir-se aos afins da primeira geração descendente, uma de cujas características mais marcantes é a não distinção entre a segunda e a terceira

3. Uma vez que, então, seus outros afins a compartilhar a mesma residência, isso é, seus cunhados, já terão casado e estarão morando em outra casa, não mais travando contatos cotidianos com os maridos de suas irmãs, agora assenhoreando-se de sua casa natal à medida que seus filhos; membros de seu clã (no caso ideal de um grupo de membros de uma mesma linhagem casar-se 'dentro' da mesma casa) vão nascendo.

pessoas: os sogros falam com (e sobre) estes afins na terceira pessoa, criando uma aparência de evitação, que é portanto introjetada ao nível da gramática.

Na verdade, tais usos da terceira pessoa são muito comuns[4]. Estas estratégias deíticas — isso é, estratégias que estabelecem uma relação entre o universo pragmático e o momento do discurso, e, portanto, o falante — apesar de variarem imensamente de língua para língua, tanto ao nível das subcategorizações semânticas quanto da morfologia, possuem algumas características universais. Com relação especificamente ao nível das subcategorizações semânticas, dentro da categoria semântica do não-singular, um sistema pessoal de uma dada língua pode estabelecer subcategorizações quanto aos participantes *de facto* de uma dada situação comunicativa, por exemplo, por meio do uso de duais inclusivo e exclusivo — isso é, *nós* = *eu* + *você* e *nós* = *eu* + *ele*, excluindo *você* — e de triais (ou plural) inclusivo e exclusivo (*nós* = *eu* + *ele* + *você* e *nós* = *eu* + *ele1* + *ele2*, excluindo *você*). Tais distinções baseiam-se na relação entre primeira e segunda pessoas, a terceira pessoa sendo geralmente menos central, ou menos pessoal, que as demais, quando se compara seu uso a nível do discurso concreto. Há assim uma certa 'hierarquia de pessoalidade' entre a primeira, segunda e terceira pessoas, um de cujos componentes é a distinção de número: a terceira pessoa do plural tende a ser ainda mais indefinida, ou impessoal, que a do singular[5]. Veja-se em nossa própria língua a possibilidade de ocultamento completo da identidade do sujeito em uma sentença como 'Dizem que ...'. O mesmo efeito pode ser conseguido com a terceira pessoa do singular, por meio do uso de um pronome indefinido ('alguém disse que...'). Ora, é evidente que o mesmo não pode ser conseguido com o uso da primeira ou segunda pessoas, seja do singular, seja do plural, que sempre identificam, integral ou parcialmente, o falante ou o ouvinte da conversação. Por força desta impessoalidade potencial da terceira pessoa, é comum seu uso (em especial na forma plural) em situações formais, nas quais as pessoas em interação não estejam colocadas de igual para igual.

---

4. Na discussão a seguir baseei-me em larga medida em discussões havidas com Christiane Cunha de Oliveira, doutoranda em lingüística na Universidade do Oregon e especialista na língua Baré.
5. Benveniste (1991: 250-51) afirma mesmo que "[...] a 'terceira pessoa' não é uma 'pessoa'; é inclusive a forma verbal que tem por função exprimir a 'não-pessoa'."

Veja-se, por exemplo, a expressão 'este vosso criado', utilizada por falantes de português para referir-se a si mesmos em situações formais.

Esta digressão pode fornecer uma pista para a aparente contradição encontrada pela autora com relação ao uso destes marcadores. Ao denominá-los *honoríficos*, Graham ressalva que estes são encontrados tipicamente em sociedades hierarquizadas (ainda que os tipos de hierarquia marcados variem), não se sabendo existirem entre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, sendo bastante incomum sua presença em uma sociedade 'acéfala' como a dos Xavantes. Ora, como se pode ver, a 'impessoalização' promovida pelo uso da terceira pessoa, mesmo em línguas de sociedades profundamente hierarquizadas como a nossa, não se limita a contextos nos quais os participantes da interação estejam colocados em uma situação de hierarquia, sendo um mecanismo de uso muito mais amplo. No caso xavante, talvez seja mais correto equacionar o seu uso com os contextos formais de comunicação, não necessariamente marcados por uma hierarquização entre os participantes da interação[6].

Talvez a maior contribuição da autora à etnografia xavante provenha de sua análise do comportamento expressivo ritualizado que tomou como paradigma de sua análise da encenação do sonho de *Warodi*: os discursos políticos no conselho dos homens maduros. Graham analisa a instituição do *warã* a partir de uma etnografia do conjunto de recursos expressivos utilizados por seus participantes, caracterizando o discurso político e o próprio *warã* como responsáveis pela coesão política da aldeia xavante, acentuando que quando os homens maduros não conseguem gerenciar os recursos expressivos de seu discurso no conselho de forma a criar um equilíbrio entre as facções, a aldeia cinde-se. Segundo Graham, as próprias convenções do discurso político formal — a 'antifonia' mencionada por Maybury-Lewis (1974: 144-46) — juntam os membros de diferentes facções, evitando o conflito. O ritual político xavante, portanto, da mesma forma que a vida

6. É o próprio Benveniste (1991: 254) que equaciona o caráter despersonalizador da terceira pessoa com seu emprego a nível da fala em expresões que veiculam a existência de um desnível hierárquico entre os participantes da interação. No entanto, ele o faz com o intuito de mostrar como esta cacarcterística geral pode ser utilizada em situações concretas como indicador da hierarquia entre os falantes; não restringe, em absoluto, seu uso a manifestações de hierarquia.

cerimonial, atua como força coesiva da sociedade, amortecendo e eliminado, na medida do possível, os conflitos entre os homens maduros.

A etnografia do caráter expressivo da encenação política xavante levada a efeito pela autora pode ser, creio, de grande ajuda na análise da vida política de outros grupos da família lingüística Jê. Penso, especificamente, nos Caiapós (Mebengokré), grupo Jê do Norte dotado, como os Xavantes, de intenso faccionalismo e onde a encenação política lança mão igualmente de recursos expressivos diferenciais tanto ao nível da mensagem quanto da enunciação (Lea 1986: 247-51; Verswijver 1985: 136). Uma análise nos moldes daquela empreendida por Graham poderia revelar novas facetas de seu processo faccionário, que levou este grupo a cindir-se — algumas vezes de maneira definitiva — dezenas de vezes ao longo dos últimos dois séculos, devido a disputas internas.

Ao final desta resenha, cumpre mencionar duas ausências sentidas na análise de Graham, que junto com algumas pequenas incorreções[7], empalidecem o brilho desta excelente obra. A primeira é a falta de referências aos estudos de contato interétnico. Com efeito, tanto a encenação do sonho de *Warodi* quanto o livro de Graham tratam basicamente da 'xavantidade', de sua construção e manutenção. Ela própria afirma que os Xavantes têm, neste e em outros recursos expressivos, um arsenal com o qual confrontar-se com a sociedade envolvente tanto no campo de batalha do sentido quanto no da ação, compreendendo o mundo e agindo sobre ele a partir dos parâmetros gerados por tais recursos expressivos. Assim, a mensagem de *Warodi*, e dos Imortais, para a comunidade xavante de Pimentel Barbosa, ao ressaltar a 'xavantidade', pode ser comparada contrastivamente àquela do messianismo krahó, por exemplo, uma análise que seria bastante esclarece-

---

7. O rigor lingüístico mostrado pela autora com relação aos termos em xavante, por exemplo, não se repete com os termos em português, boa parte grafada incorretamente. Às páginas 52 e 53, a autora mostra um quadro das aldeias Xavantes em 1984 com 36 entradas, mas somando apenas 35 aldeias. À pág. 92, há menção a improváveis 'maridos classificatórios', para os quais não pude encontrar termos na relação de termos de relacionamento para EGO feminino, dada por Maybury-Lewis (1974: 313-14). Ele dá o termo *ĩ-mrõ* para H e *ĩ-za'mũ* para qualquer homem a se casar com uma mulher da linhagem de EGO, mais DH e ZDH, o que não parece ser o caso da descrição da autora. Ela está, provavelmente, referindo-se a maridos *potenciais*. A nota 10 do Cap. 7 (: 224) aparentemente nada tem a ver com a parte do texto a que ela remete.

dora de aspectos da relação dos Xavantes com a sociedade brasileira e da própria construção da identidade xavante em si mesma.

A segunda ausência que mencionei é uma ausência distinta, na medida em que presente implicitamente ao longo de toda a análise de Graham. Refiro-me à influência de Geertz e de suas concepções do campo religioso. Ao analisar a encenação do sonho de *Warodi*, a autora ressalta a todo momento que as práticas expressivas tradicionais não apenas fornecem aos Xavantes uma representação específica do mundo como também tingem de maneira peculiar o estar-no-mundo xavante, sendo portanto verdadeiros veículos de síntese de ethos e visão-de-mundo: símbolos sagrados, seguindo a já clássica definição de Geertz (1978: 3), com a peculiaridade de serem sonoros, e não visuais.

Se chamo atenção para esta característica da obra de Graham, é porque creio que, ao não reconhecer explicitamente a influência das concepções de Geertz sobre seu trabalho, incorporando-as conscientemente à sua reflexão e reconhecendo suas limitações, a autora perdeu uma oportunidade de juntar algumas 'pontas soltas' de sua análise. Com efeito, ao centralizar sua atenção nos aspectos da encenação do sonho de *Warodi* centrados na produção recíproca de um sentido para o mundo — expresso, principalmente, no conteúdo da encenação — e de uma maneira distintiva de inserir-se no mesmo — forjada, segundo a autora, pela própria prática narrativa tradicional — Graham deixa à margem de sua análise dados que podem revelar características distintas desta mesma encenação, e talvez mesmo das próprias práticas narrativas xavantes como um todo. Assim, passa ao largo de sua interpretação da encenação do sonho de *Warodi* o fato de os 'atores' representando os três imortais do sonho do velho chefe serem todos de sua família extensa ('filhos e sobrinhos' — : 253, nota 3), o que parece indicar que, além de promover os valores da comunidade, o ritual pode servir também para promover interesses de grupos políticos no interior da comunidade, como a facção de *Warodi*. Em outra passagem (: 22), a autora informa que, ao falar sobre seus filhos e sobrinhos em preparação para a encenação do sonho, o irmão de Warodi dirige-se a eles como 'os descendentes do primeiro chefe', o que é interpretado por ela como se referindo à comu-

nidade como um todo[8]. Não poderia ser, porém, que a participação mesma na encenação ritual, sua organização, etc., fossem formas de estabelecer prestígio social através da manipulação do ritual? Deve-se considerar aqui a possibilidade de que a interpretação 'comunitária' da ação ritual não esgote seus múltiplos sentidos.

Graham demonstra como os habitantes de Pimentel Barbosa legitimam suas pretensões enquanto grupo xavante superior aos demais através do recurso a uma origem diferenciada: eles seriam descendentes dos primeiros chefes, e dos Imortais, os criadores de Xavantes e de Brancos, ao passo que os Xavantes das outras aldeias seriam descendentes de 'bestas'. A temática dos 'criadores', portanto, parece estar inextricavelmente relacionada à dinâmica faccionária histórica que levou à cisão destes sub-grupos. Assim, uma análise do contexto situacional da encenação do sonho do velho chefe poderia lançar luz sobre esta relação entre o ritual 'público' e interesses 'privados' de grupos da sociedade xavante[9].

BIBLIOGRAFIA

BENVENISTE, E. 1991. *Problemas de Lingüística Geral*. Campinas: Editora da UNICAMP.

GEERTZ, C. 1978. "Religion as a Cultural System". In *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (M. Banton, ed.). London: Tavistock.

LEA, V. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó. Uma Concepção de Riqueza*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS. Mimeo.

MAYBURY-LEWIS, D. 1974. *Akwẽ-Shavante Society*. Reimpressão da edição de 1967. London/New York: Oxford University Press.

VERSWIJVER, G. 1985. *Considerations on Mekragnoti Warfare*. Tese de doutorado. Gent: Rijksuniversiteit. Mimeo.

8. É o que dá a entender, pelo menos, o sub-título deste trecho do livro, imediatamente acima da citação do irmão do velho chefe: 'Vocês Todos são Descendentes do Primeiro Criador'.
9. Graham afirma que, ao realizar a encenação de seu sonho, *Warodi* estava também perseguindo um objetivo individual: a consecução de sua própria imortalidade. Não é, porém, a este tipo de interesse que me refiro, um interesse puramente individual, mas a interesses de *grupos sociais* no interior da sociedade, da aldeia xavante: a interesses faccionários, enfim.